

CERI
Centre d'Etudes et de Recherches Internationales

Groupe de recherche
“FAIRE LA PAIX” :
DU CRIME DE MASSE AU *PEACEBUILDING*
Une approche trans-disciplinaire



Lechuza “La recherche de la paix”

Compte-rendu de la réunion du 20 juin 2001

Lien social, passage au crime de masse et reconstruction

Contacts :
CERI (Sciences Po.)
56, rue Jacob - 75006 Paris - France
fax : + 33 (0) 1.58.71.70.90 (attention B. Pouligny)
E-mail : pouligny@ceri-sciences-po.org
jsemelin@magic.fr
<http://www.ceri-sciences-po.org/>



SCIENCES PO

Lien social, passage au crime de masse et reconstruction

Jacques Sémelin a introduit la séance en précisant les raisons de ce thème : explorer la question de la dégradation voire de la destruction du « lien social », soit comme conséquence du crime de masse, soit plutôt comme préalable au déchaînement de la violence (comme il en a été fait l'hypothèse dans des réunions précédentes)¹. Le but de cette séance est aussi de se projeter dans « l'après » afin de voir les modes de reconstruction / transformation du lien social dans les situations post-massacres.

Dans cette perspective, quatre cas sont proposés :

- le **Cambodge** par François Ponchaud, prêtre, auteur de « Cambodge, année zéro », Paris, 1977 ;
- la **Bosnie-Herzégovine** par Xavier Bougarel, historien (CNRS), auteur de « Bosnie, anatomie d'un conflit », Paris : La Découverte, 1995 ;
- le **Rwanda** par Pierre-Antoine Braud, doctorant en science politique (thèse sur le génocide rwandais) ;
- la **Tchéchénie** par Nathalia Kissiolva, doctorante en science politique (thèse sur la guerre en Tchétchénie) et Anne Le Huérou, doctorante en sociologie (thèse sur la Russie).

Le cas du Cambodge (François Ponchaud)

Quand on parle des crimes de masse au Cambodge, souligne François Ponchaud, on pense aussitôt aux massacres des Khmers Rouges qui, durant 3 ans, 8 mois et 20 jours, ont régné par la terreur dans ce pays. Le démographe Marek Sliwinsky a ainsi estimé le nombre des victimes des Khmers Rouges entre 2 millions et 2 millions 300 000 victimes, soit près du tiers de la population.

Tout en partageant cette estimation, François Ponchaud tient à rappeler que des crimes de masse se sont produits bien avant la période des Khmers Rouges :

- Par exemple, dans la nuit du 14 au 15 avril 1970, l'armée gouvernementale de Lon Nol, a encerclé le village de la presqu'île de Chruy Changvar, (en face de Pnom Penh), a arrêté 515 personnes vietnamiens âgés de plus de 15 ans et les a sauvagement abattus. Le général qui commandait les militaires responsables de cette action, vit aujourd'hui paisiblement en France...
- Il tient aussi à souligner la politique aberrante des Etats-Unis au Cambodge. Après avoir plongé ce pays dans la guerre et soutenu le régime sans espoir de Lon Nol les Américains ont déversé des centaines de milliers de bombes sur le Cambodge, de janvier à août 1973.

¹ Cf les comptes-rendus des séances du 8 février et du 5 juin.

- De tels bombardements ne sont sans doute pas étrangers à la brutalité du régime Khmer Rouge qui a succédé à celui de Lon Nol, brutalité qui s'est notamment concentrée sur les citoyens, alliés « objectifs » des Etats-Unis.
- Il faut encore rappeler qu'en janvier 1977, les Etats-Unis (mais aussi la France) ont remis les Khmers Rouges sur pied pour lutter contre l'hégémonisme soviétique, présent au Cambodge à travers les soldats vietnamiens. La responsabilité politique et militaire des Occidentaux est donc également engagée dans la perpétration des crimes de masse au Cambodge.

Comment expliquer l'inexplicable ?

1. Avec les khmers rouges, c'est presque toute l'intelligentsia du pays qui a pris le maquis. On peut ainsi voir dans le régime khmer rouge un sursaut de la fierté nationale pour tenter d'enrayer la décadence du pays depuis les temps angkoriens (14ème siècle). Le pays a sans cesse été dominé par des étrangers, qu'ils soient Siamois, Vietnamiens ou Français. Les Khmers Rouges ont décidé de « purifier » le peuple de tout élément vicié par une idéologie pervertie. Ils veulent être les meilleurs en tout domaine en étant excessifs en tout. A cet égard, la mégalomanie des dirigeants khmers rouges est à rapprocher de celle des constructeurs d'Angkor où, très probablement, plusieurs millions de personnes ont péri en servant un projet prométhéen. Les dirigeants khmers rouges, formés en France, ont été marqués par la philosophie rousseauiste du « bon sauvage » : l'homme est bon mais la société le pervertit. A leur retour au Cambodge, ils ont été aussi « illuminés », au cours d'un séjour forcé dans l'Est du pays (région de Ratanakiri), par leurs contacts avec les populations primitives (les Protokhmers qui vivaient de la cueillette). Ceci les a renforcés dans leur volonté d'imposer au peuple cambodgien un rejet de toute modernité pour revenir à un passé pré-angkorien. L'idéal est donc le « peuple ancien », le « peuple de base »...

2. Il convient aussi de rappeler le sens du pouvoir chez les Khmers. Le roi est le représentant de la divinité sur la terre, en relation directe avec le ciel (ce qui est très perceptible à Angkor). Récemment, Sihanouk me disait qu'il était un bon roi parce qu'il priait tous les jours. Ainsi, le roi est en communication directe avec les divinités, d'une part, avec son peuple, d'autre part. Les mandarins représentaient toutefois un pouvoir intermédiaire entre le peuple et le roi. Durant la période coloniale, la France a supprimé les mandarins pour leur substituer des fonctionnaires souvent irresponsables. Ainsi, la structure de la société est construite autour d'un pouvoir tout puissant et d'un peuple « émietté » sans système de régulation (tel que des partis, des mandarins ou des syndicats). La société khmère était atomisée (sans pouvoir politique propre), les villageois formant plutôt une communauté sacrale en lien avec les génies locaux et la pagode. Chacun se disait « serviteur du pied de la pagode ». Les villages et l'administration sont une création des Français, du temps du Protectorat. Traditionnellement, les villages constituaient une union sacrale et non politique. Les gens d'un village étaient plus ou moins apparentés entre eux, mais ne formaient pas une « unité de défense » organisée. La doctrine bouddhiste renforce cet individualisme paysan dans la mesure où elle affirme que chaque homme est son propre refuge. Par conséquent, on ne s'allie pas avec autrui ; on se méfie toujours d'autrui. Ainsi, ce peuple, déjà émietté, constituait une proie facile pour un pouvoir totalitaire de type marxiste, comme celui des Khmers Rouges. Les Khmers Rouges se sont inscrits dans cette tradition de

soumission du peuple au pouvoir tout puissant du roi. Leur organisation anonyme, mystérieuse, quasi sacrée, l'Angkar, a repris la place du roi. On tuait alors sans haine, simplement par fidélité à ce pouvoir. Dans la société khmère, avant 1970, les rapports étaient marqués par la violence et le clientélisme plus que par les idées politiques. Ainsi, on était pro-Lon Nol ou pro-khmer rouge moins pour des raisons politiques que pour des raisons géographiques. Les régions les plus reculées du pays étaient pro-khmers rouges tandis que les grandes villes, Phnom Penh en premier lieu, étaient pro Lon Nol.

3. Comment expliquer que la révolution communiste khmère ait fait proportionnellement plus de victimes que ces mêmes révolutions dans les autres pays (la Chine, le Vietnam...) ? Sans doute faut-il le comprendre en partie par la culture khmère qui est marquée par le bouddhisme. On parle ainsi de la « roue de la Révolution » comme la « roue de Bouddha » qui écrase, qui se met en travers de la trajectoire. L'être humain n'est qu'une apparence transitoire qui se réincarne en fonction de ses bonnes ou mauvaises actions. Il n'y a pas de pardon ou de rééducation possible. Selon François Ponchaud, ce « subconscient collectif » pourrait être une voie d'explication des tueries au Cambodge. Les pro-Lon Nol étaient ainsi perçus comme étant victimes de leurs mauvaises actions, de leur « karma » ; les tuer pouvait les aider à renaître dans une vie meilleure... Pour les Khmers, tout s'explique par le karma : cette loi d'enchaînement des mérites et démérites. Tant et si bien que la mort n'est pas une catastrophe ; c'est un passage à une autre vie. C'est peut-être bien une explication possible des massacres. Mais ce n'est certainement pas la seule.

4. Autre facteur de nature politique et non plus seulement culturel : les Khmers Rouges ont vécu, entre 1970 et 1979, dans la crainte continuelle qui a renforcé une vision paranoïaque des rapports humains. Ils ont suivi l'évolution de tout système dictatorial. Ils croient voir des ennemis partout. A partir de juillet 1977, la nature totalitaire des Khmers Rouges s'est doublée d'un racisme anti-vietnamien, que partagent tous les Khmers, quelle que soit leur génération. Le Vietnamien est l'ennemi d'où vient tout le mal. Il ne faudrait pourtant pas en conclure que le racisme est la principale clé d'explication du phénomène Khmer Rouge, comme a pu le laisser entendre Ben Kiernan². Mais c'est certainement l'un des facteurs importants à partir de 1977.

Comment tous ces liens détruits se retissent-ils dans le Cambodge des années 2000 ? La majorité des Khmers veulent oublier. La première préoccupation de la majorité d'entre eux est de survivre. A la campagne, on ne parle jamais de juger les dirigeants Khmers Rouges. Il faut d'abord manger. Ainsi, Yeng Sary, n° 3 du régime khmer rouge, réside à Pnom Penh sans être inquiété. Le gouvernement actuel est d'ailleurs formé d'anciens Khmers Rouges, que ce soit le Premier ministre, le ministre de l'Intérieur ou celui des Finances. Ils sont devenus les prédateurs des richesses du pays. Ils en sabotent l'avenir (en ponctionnant toutes les richesses du pays : le bois, les pierres précieuses, le poisson...). Ceci se faisant avec l'appui de la communauté internationale. Ainsi, les 12 et 13 juin derniers, s'est tenue à Tokyo, une conférence internationale sur l'aide au Cambodge. Sur un budget de 800 millions de dollars, la communauté internationale a décidé d'attribuer 600 millions de dollars. Pourtant, réunis le 14 mai à Bruxelles, ces mêmes pays donateurs avaient dit : « pas d'argent aux corrompus ». Or, on vient juste de signer un chèque en blanc au gouvernement cambodgien. Selon François Ponchaud, une aide mal gérée est la meilleure façon de susciter des troubles, d'enrichir des riches qui sont déjà immensément

² Voir Ben KIERNAN, *Le génocide au Cambodge, 1975-1979 : race, idéologie et histoire*, Paris : Gallimard, 1998.

riches alors que les pauvres sont déjà effroyablement pauvres. Il termine son intervention en reprenant ce mot récent de Sihanouk : « Dans 20 ans, on aura à nouveau les Khmers Rouges au pouvoir à Pnom Penh ».

Le cas de la Bosnie-Herzégovine (Xavier Bougarel)

Xavier Bougarel souhaite revenir sur ce qu'il a écrit dans son livre à propos du « bon voisinage » (ou *komsiluk*) en Bosnie-Herzégovine, et proposer ensuite quelques pistes de réflexion sur l'après-guerre dans ce pays.

La notion de *komsiluk* recouvre une variété de pratiques entre voisins ou quasi-voisins (vivant dans des villages proches) appartenant à des communautés différentes. Cela va de l'entraide quotidienne (travaux agricoles, construction des maisons, prêts d'argent, etc.) à l'association aux fêtes religieuses et aux cérémonies familiales (baptêmes ou circoncisions, mariages, etc.). Xavier avait essayé de montrer comment ce *komsiluk* se situait au centre des rapports inter-communautaires, et assurait leur caractère pacifique. Au point que le mot « voisin » était souvent utilisé à la place de « citoyen » ou « monsieur ». Mais le *komsiluk* n'est pas synonyme de « mixité » entre communautés : le *komsiluk* suppose deux personnes de deux communautés différentes vivant dans deux maisons différentes, tandis qu'un mariage mixte suppose deux personnes de communautés différentes vivant dans la même maison.

Il faut souligner l'ambivalence de ce *komsiluk*. Il constitue, à l'échelle locale, un système de réassurance permanente des relations pacifiques entre communautés mais s'articule à des rapports assez conflictuels sur le plan politique et institutionnel, dans la lutte pour l'allocation de ressources rares telles que la terre ou les emplois publics. Des Etats non-démocratiques (l'Empire ottoman, puis la Yougoslavie) ont assuré le statu quo politique entre les communautés. Mais à chaque fois que ces équilibres ont été remis en cause, le *komsiluk* a été menacé. Il est surtout là comme un code d'assouplissement des relations inter-communautaires, à l'échelle de la rue, du quartier ou du village. Xavier souligne que le *komsiluk* n'est pas la citoyenneté ; d'une certaine manière, il en est même l'antithèse. En effet, il associe des communautés non souveraines et non territoriales, alors que la citoyenneté est associée à l'idée de nation, communauté souveraine et territoriale. En outre, la citoyenneté passe par la mise à l'écart des identités religieuses et locales, alors que le *komsiluk* passe au contraire par leur réaffirmation quotidienne.

La centralité du *komsiluk* tient au fait que la société bosniaque est une société post-ottomane, encore marquée par le système des « millets » (communautés religieuses non souveraines et non territoriales), qui permettait à plusieurs communautés religieuses de coexister sur le même territoire. Cette société post-ottomane a été préservée par le « mini-empire » qu'était la Yougoslavie. Dans la Yougoslavie communiste, la question de la citoyenneté était évacuée, dans la mesure où la véritable souveraineté était détenue par le parti et non pas par les nations ou les républiques constitutives, même si elles étaient formellement déclarées souveraines par la Constitution. L'idée sous-jacente est que, en Bosnie-Herzégovine, la modernisation apporte avec elle la question de la citoyenneté, et que celle-ci doit donc d'abord être considérée comme une des causes de la guerre, plutôt que comme son remède. Après la fin du régime communiste, tout le monde était d'accord sur le principe de citoyenneté, mais personne n'était d'accord sur sa définition : s'agissait-il de la citoyenneté yougoslave, serbe, bosniaque ? Les conflits yougoslaves

n'opposent pas partisans et opposants du principe de citoyenneté mais portent sur ces différentes définitions. De ce point de vue, les rapports entre citoyenneté et ethnicité sont plus complexes que ne le suggèrent certaines lectures en termes d'opposition entre nationalisme territorial et nationalisme ethnique.

C'est dans le contexte de cet affrontement entre définitions concurrentes de la citoyenneté qu'il faut resituer le basculement du *komsiluk* en crime intime. Le *komsiluk* implique le respect d'une sphère privée et familiale que les voisins appartenant à une autre communauté ne franchissent pas. Ainsi, dans les maisons bosniaques traditionnelles, la disposition des pièces est importante : il y a une pièce pour recevoir les invités qui ne sont pas autorisés à entrer dans les autres pièces de la maison. Quand le *komsiluk* bascule, toutes ces limites intimes et familiales sont violées dans le crime : c'est la destruction de la maison, le viol des femmes, l'égorgement des hommes devant les familles, etc. C'est ce que Xavier appelle le « crime intime », bien souvent commis à visage découvert. Il est commis par des gens qui se connaissent de longue date et qui pénètrent cette sphère familiale qui était auparavant infranchissable dans les relations de bon voisinage.

Ceci n'exclut évidemment pas la réalité des manipulations politiques visant à exacerber les peurs réciproques entre communautés. A cet égard, il y a une fausse alternative entre la vision d'une « guerre de tous contre tous » et celle d'une « pure manipulation de populations pacifiques ». Car les deux dimensions sont toujours mêlées ; à savoir d'une part, l'enchaînement des violences, et d'autre part, la manipulation politique délibérée. Quoiqu'il en soit, le résultat de la guerre a été la territorialisation des communautés, la séparation des populations, aussi bien symbolique que morale. Car l'un des buts du crime intime est aussi de créer une victime et un bourreau. Après le crime intime, la perception réciproque de deux voisins se modifie radicalement : l'un s'est transformé en menace et l'autre en victime. Le retour en arrière est dès lors très difficile. Il reste que, concrètement, le *komsiluk* a aussi pu résister. Les témoignages sur la guerre donnent lieu aussi bien à des récits d'horreur qu'à des récits de protection mutuelle et de services rendus, mêmes limités. Quand on parle de la Bosnie en Occident, on raconte toujours les viols, les yeux arrachés, les fosses communes, etc.. mais jamais les gestes de protection ou d'entraide entre voisins. Pourquoi ? Un livre est récemment paru à ce propos, qui a pour titre « Des gens de bien au temps du mal ». Ce livre, écrit par la petite fille du maréchal Tito, présente une compilation de différentes histoires positives de la guerre, allant d'exemples d'entraides individuelles à des cas de résistance plus collective, le plus connu étant la ville de Tuzla où les relations inter-communautaires ont été relativement préservées. Il y a aussi des cas d'accords entre villages. Ainsi, à la fin de la guerre, une seule mosquée restait debout en République serbe, dans un village musulman se trouvant au fond d'une vallée. Pour accéder à cette vallée, il fallait passer par un village serbe dont les habitants se sont toujours opposés au passage des paramilitaires... On était bien ici dans les logiques du *komsiluk*, car les serbes remboursaient pour ainsi dire une dette vieille de 50 ans, puisque ce village musulman avait lui-même protégé les villageois serbes pendant la Seconde guerre mondiale. Toutefois, des dettes de ce genre sont loin d'avoir toujours été rendues : des accords de protection passés au cours de la Seconde guerre mondiale ont été oubliés dans les années 1990. Ceci dit, les régions où les massacres les plus terribles ont été perpétrés (la Bosnie orientale d'une part, la région de Kozara, Prijedor, à l'ouest d'autre part) sont précisément celles qui ont été le théâtre de violences extrêmes durant la Seconde guerre mondiale. En Bosnie orientale, il y a eu beaucoup de massacres entre musulmans

et serbes, et la région de Prijedor est celle où l'extermination des Serbes par les Oustachis a été la plus poussée.

Aux dimensions complémentaires de l'enchaînement des violences entre voisins et de la manipulation politique par les élites, Xavier ajouterait aujourd'hui une troisième composante qu'il estime avoir négligé auparavant : celle du « social ». Sa vision du *komsiluk* était, selon lui, trop empreinte d'un individualisme méthodologique appréhendant les « voisins » comme des individus en proie au « dilemme du prisonnier ». Il faudrait retravailler cette compréhension du conflit en y ajoutant la question des identités sociales de ces individus, et des conflits sociaux en général.

De même, il considère qu'il a trop négligé l'importance de la période communiste en tant que telle. En effet, son analyse passait directement du temps long (transition du système ottoman à l'Etat-nation) au temps court (éclatement de la Yougoslavie et question de l'indépendance de la Bosnie-Herzégovine) en « oubliant » le temps moyen que fut la période communiste. Il faudrait justement se demander comment le communisme yougoslave, marqué par le fédéralisme et l'autogestion, a façonné les identités sociales et les conflits sociaux. La Bosnie d'après-guerre est encore très imprégnée par la période titiste. Il est donc intéressant de se demander comment ce système communiste a fragmenté la société yougoslave en général, et bosniaque en particulier. A cet égard, les modalités que prennent les clivages ethniques dans la société bosniaque ne sont qu'un aspect d'un problème plus général, car ces modalités se retrouvent dans d'autres conflits entre générations, entre hommes et femmes, entre urbains et ruraux, entre groupes sociaux, etc.

A propos de l'après-guerre, on dit toujours qu'il faut « restaurer le lien social ». Mais le problème est peut-être mal posé. Le lien social ne se réduit pas seulement au lien inter-ethnique (entre communautés). C'est aussi le lien entre générations, entre groupes sociaux, etc. La guerre détruit le lien entre communautés mais elle ne détruit pas pour autant tout lien social. De plus, l'expérience de la guerre, y compris celle de Bosnie, est multidimensionnelle. Elle ne se réduit pas à un processus de destruction du lien social, mais aussi de transformation et de production de nouvelles formes de lien social. La question de la « restauration » du lien social dans le temps de l'après-guerre est donc mal formulée, comme s'il s'agissait de retourner à « l'avant-conflit », présenté comme le temps idéal de la mixité ethnique. En réalité, la guerre a produit de nouvelles identités sociales qu'il faut prendre en compte dans nos analyses de l'après-guerre. Les politiques de reconstruction de la Bosnie-Herzégovine intègrent bien une de ces nouvelles identités sociales : celle du réfugié. Mais elles perçoivent celui-ci uniquement comme victime, alors qu'il est aussi acteur, et réduisent son expérience de réfugié au passage d'un milieu ethnique mixte à un milieu homogène, alors que son expérience de réfugié est bien plus complexe. De plus, ces politiques de reconstruction font une impasse quasi totale sur une autre identité de l'après-guerre : celle de combattant ou d'ancien combattant. Ce sujet semble presque tabou tant il ne colle pas avec nos catégories de pensée : on voit les Bosniaques exclusivement comme des victimes, non comme des combattants. Or, cette occultation profite aux partis nationalistes qui ont encadré cette catégorie de population et canalisé leurs demandes à leur profit.

Le cas du Rwanda par Pierre-Antoine Braud

Pierre-Antoine souhaite traiter de la participation paysanne au génocide de 1994, dans la région de Butare. Dans cette région, au sud du Rwanda, le tissu des relations sociales ne s'est pas fracturé autour d'une opposition communautaire dans les années précédant le génocide. De même, durant le génocide, la participation paysanne ne relève que très partiellement d'une logique ethnique. Le rôle d'un processus de déshumanisation préalable, de sortie de l'« univers des obligations morales » ne semble pas déterminant pour expliquer l'adhésion aux assassinats systématiques des paysans tutsis par leurs voisins, hutus.³

La région de Butare est partie intégrante du « Nduga », le cœur historique de la monarchie pré-coloniale. De ce fait, les identités ethniques renvoient à des représentations différentes de celles prévalant dans les régions périphériques –Ruhengeri, Gisenyi, Gikongoro...- intégrées brutalement et tardivement à l'Etat rwandais⁴. Dans la période précédant le génocide, la stigmatisation de la communauté tutsi est très inégalement répandue au Rwanda. Cette mosaïque de l'antagonisme ethnique prend des contours différents selon les régions ; au sein des régions, selon les groupes sociaux ; parmi les groupes sociaux, selon les réseaux politiques, les rivalités de personnes... Dans le cas de ces paysans de Butare, le moment du génocide se caractérise moins par une détérioration des relations sociales pré-existantes que par la surimposition de nouvelles priorités et la possibilité de nouveaux comportements. Ces nouveaux comportements puisent néanmoins dans des registres aussi hétérogènes que banals, issus du quotidien de la vie de terroir.

De fait, bien plus que les identités ethniques, la vie locale, ses impératifs et ses opportunités, les connexions familiales ou de voisinage structurent le tissu des relations sociales de ces paysans de Butare. C'est autour de cette trame que se construisent les tentatives de dépassement de la précarité imprégnant cette société rurale. Au-delà de ce terroir, les oppositions régionales ou entre urbanisés et ruraux sont toutes aussi cruciales que les antagonismes ethniques pour appréhender la situation politique et sociale du Rwanda des années 90.

L'ensemble de ces éléments va connaître des transformations de 1991 à 1994, découlant de l'apparition du multipartisme et de « l'arrivée de la démocratie » dans les collines. Certaines de ces transformations vont faciliter le passage à l'acte au moment du génocide. Afin d'analyser ces modifications, le cabaret – l'équivalent du café européen – servira de fil conducteur. Dans l'ensemble du Rwanda, le cabaret reste en effet le principal lieu de sociabilité masculine et permet d'esquisser une analyse des manières de se fréquenter, des personnes se fréquentant, des thèmes présents dans les conversations.

³ Cette analyse ne peut en aucun cas être extrapolée à l'ensemble des acteurs participant au génocide. De même, au niveau local, le rôle de l'encadrement par les responsables politiques, administratifs ou militaires ressort de logiques différentes. Ce texte se base sur des interviews menées auprès de paysans de Butare, en février 2001 et d'observations recueillies au Rwanda lors de séjours de 1995 à 1998. Ces paysans de Butare sont tous des prisonniers, ayant recouru au système de *plea-bargaining* –une reconnaissance des crimes commis moyennant une réduction de peine. Ce texte doit également beaucoup à la lecture de Alison des Forges, Catherine Newbury et Danielle de Lame.

⁴ Certaines régions n'ont ainsi été « soumises » que durant les années 20, le pouvoir colonial et la monarchie coalisant leurs forces pour vaincre les résistances locales.

L'avant génocide (1990-1994)

Dans la région de Butare comme dans l'ensemble du Rwanda, plusieurs types de cabarets coexistent et témoignent à la fois de la proximité entre individus et de la stratification sociale. Dans les collines, un paysan un peu plus aisé que ses voisins peut également vendre de la bière de banane à proximité de sa maison, voire de la *Primus*, l'une des deux bières locales, vendues dans des bouteilles. A l'opposé de ce cabaret de voisinage, entre paysans, les quelques fonctionnaires de la commune et commerçants « aisés » fréquentent généralement un cabaret « en dur », une maison servant souvent de boutique dans un centre de commerce, ou à proximité des bâtiments administratifs. Il serait parfaitement incongru qu'un paysan mal habillé y paraisse ; les bières que l'on y boit sont différentes : la bière de banane y est généralement méprisée, au profit de la *Primus*, ou de la *Mutzig*, autre bière locale plus coûteuse ; et contrairement aux cabarets des collines, certains de ces cabarets disposent de l'électricité et peuvent donc proposer de la bière froide⁵. Le cabaret est ainsi un symbole de la ségrégation sociale : selon les revenus, mais aussi entre les paysans et les « urbanisés », bénéficiant d'un salaire – et donc extraits de la société de précarité du monde rural. Dans les choix de fréquentation du cabaret, ces critères l'emportent très nettement sur le communautarisme ethnique. De même, dans les collines, la préférence pour un cabaret est le plus souvent liée au réseau d'interdépendance dans lequel se situe un paysan. Ces relations se construisent autour de l'aide réciproque apportée lors des pics d'activité agricole, pour la construction des maisons, ou du coût pour les différentes cérémonies : deuils, mariages... La logique locale l'emporte ainsi également sur la logique ethnique. Outre ce critère local, la réputation de la clientèle constitue un autre facteur. Si les notables locaux cherchent à se distinguer des paysans, parmi les paysans une stratification est également présente : les « bagarreurs » sont stigmatisés et les lieux qu'ils fréquentent, évités. Du fait de l'habitat dispersé, le cabaret est avec le marché et l'église – ou le temple –, l'un des principaux lieux de rencontres. S'ils ont de l'argent, les hommes s'y rendent chaque soir, sinon une à deux fois par semaine.

L'introduction du multipartisme en 1991 rend possible une série de modifications des relations sociales, dont le cabaret témoigne. La fréquentation des cabarets est partiellement transformée par les identités partisans. Le cabaret est associé, dans une certaine mesure, à tel ou tel parti politique. L'ancien parti unique, le MRND, subsiste inégalement selon les communes et les collines ; le PSD partage avec le MDR la place dominante. En faisant des identités partisans des paravents, les paysans des cabarets abordent une série de thèmes nouveaux⁶, thèmes qui s'articulent essentiellement autour des clivages régionaux et de la cassure ville-campagne. La dénonciation des « ventriotes » est un thème récurrent. Il s'articule autour de la conviction largement partagés chez les paysans d'être exploités par les représentants de l'Etat, symbole du monde de la ville. Au cabaret, on critique les différents impôts, puis les conspuent, pour ensuite s'encourager à ne plus les payer. Certains paysans cherchent à utiliser la nouvelle liberté d'association pour fonder des coopératives, s'émanciper des circuits commerçants ou parapubliques et se réapproprient les bénéfices de leur production. Cet affichage de l'hostilité envers « l'Etat » prend l'apparence, dans les discours, d'un rejet des Bakiga, les natifs du nord-ouest et région d'origine de Habyarimana. Par le truchement des prismes communautaires, et du fait de la

⁵ Et avant que le serveur n'ouvre la bouteille, le client prend le goulot dans sa main pour vérifier que la bière est vraiment froide.

⁶ L'essentiel des conversations continue néanmoins de tourner autour du déroulement des événements quotidiens, la qualité des récoltes, ce qui s'est passé dans telle famille, ou lors de tel marché...

sur-représentation des Bakiga dans les « projets de développement » locaux ou dans l'administration, le pouvoir d'Etat est assimilé à un pouvoir bakiga. Autour des partis politiques et du degré d'hostilité envers les Bakiga se produit une fragmentation de l'unanimité. Au niveau de la commune, voire sur chaque colline, les membres d'un parti politique vont s'efforcer d'acquiescer une position hégémonique, le cas échéant par la violence.

Les meetings des partis politiques ponctuent en effet la vie locale. Ils reprennent le déroulement des rassemblements de l'ancien parti unique. Danseurs et chanteurs se succèdent, en attendant le principal orateur, annoncé par un leader local. Le cas échéant, on distribue de la boisson, un peu d'argent est donné. La principale nouveauté est la violence de certains discours. Ainsi, courant 1992, lors d'un meeting du MDR, dans une commune au sud de Butare, un leader local de ce parti s'exclame : « quand vous voulez brûler de l'herbe, vous l'amassez. Il viendra un moment où, quand on vous trouvera avec une carte du MRND, on vous tuera ». Si cette violence verbale vise essentiellement le MRND et les Bakiga, les thèmes et les métaphores prennent une structure similaire au discours anti-tutsi qui s'imposera durant le génocide. Au lieu de dire MRND, on dira FPR ; au lieu de dire Bakiga, on dira Tutsi. Cette similitude des stéréotypes envers des groupes assimilés aux détenteurs du pouvoir témoigne d'une traduction communautaire de l'hostilité et des rancœurs générées par la brutalité de l'exercice du pouvoir depuis la période coloniale.

La violence des pratiques militantes sur les collines, croisée à la virulence des propos lors des meetings, va produire la principale altération dans les codes et pratiques sociales. Ces propos donnent une certaine légitimité à l'exercice de la violence, rendent possible de ne plus seulement subir la brutalité et le mépris quotidien des représentants de l'Etat, mais d'accéder à la possibilité de commettre à son tour des abus de pouvoir. Le statut de la violence est ainsi graduellement renforcé, tandis que son exercice est rendu accessible à un plus grand nombre d'individus. Sur une colline, un moniteur agricole –représentant de l'Etat par excellence pour les paysans- est tué à coups de briques ; un règlement de compte entre deux familles s'achève par l'assassinat d'un paysan d'un coup de hache. Et ni l'appareil administratif, ni l'appareil policier ne viennent sanctionner ces meurtres. Cette atmosphère a un effet non pas sur les rapports Hutu-Tutsi, mais sur le sentiment de sécurité, ou plutôt d'insécurité, et produit chez ces paysans un repli sur les réseaux de solidarités routinières du voisinage. Paradoxalement, il est donc possible que le contexte pré-génocide, dans cette région, par le biais des liens de voisinages ou de familles, ait indirectement renforcé des liens entre Hutus et Tutsis.

Il ne s'agit pas pour autant de conclure que le clivage ethnique n'est pas présent. La perception ethnique de l'autre existe bien, mais une différence doit être établie entre la perception du voisin tutsi, paysan, éventuellement parent⁷, et l'image abstraite du Tutsi renvoyant au détenteur passé d'un pouvoir oppressif. Toutefois, la concentration du pouvoir au profit de certains Bakiga va substituer le clivage régional au clivage ethnique dans l'expression de l'hostilité envers le pouvoir d'Etat. A contrario, la conscience ethnique, au début des années 90, est sans doute plus importante chez les Tutsis. La politique des quotas ethniques, notamment pour l'accès à l'école, les renvoie constamment à la ségrégation qu'ils subissent. De plus, l'attaque du FPR en octobre 1990 sert de prétexte au gouvernement pour déclencher une vague d'arrestations d'opposants potentiels, et ciblent en particulier des Tutsis. Ces arrestations, et les pogroms de

⁷ Les mariages inter-communautaires semblent avoir été nombreux à Butare avant le génocide

Tutsis de 1990 à 1993, réactivent la peur des massacres, principalement chez les hommes. Cette crainte favorise la politique de recrutement que mène le FPR au Rwanda même, ainsi que des départs à l'étranger. Peu visible dans les premières années de la guerre, ces recrutements semblent avoir été perçus localement dans le courant de l'année 1993. Or, le 21 octobre 1993, le Burundi connaît un coup d'Etat. Son président, d'origine hutu, est assassiné ; des milliers de Tutsis sont à leur tour tués dans les collines, avant que l'armée burundaise n'enclenche une répression. De ce fait, plusieurs dizaines de milliers de paysans hutus burundais se réfugient au Rwanda, notamment dans certaines communes de Butare. Des liens s'établissent entre réfugiés burundais, le plus souvent paysans, et paysans de Butare. Une identification avec des paysans victimes de la violence de leur gouvernement se met en place et, l'armée burundaise étant assimilée aux Tutsis, la crainte sécuritaire commence à se déplacer, dans certaines communes, vers le clivage communautaire Hutu-Tutsi.

Pendant le génocide

L'impulsion venue des concepteurs du génocide à Kigali, et reprise par certains leaders politiques locaux, n'est que l'un des facteurs du basculement des paysans dans la participation au génocide. Un effet d'agrégation s'est produit à partir de divers « foyers » de violence, limités à certaines communes et certaines figures locales. En se connectant les uns les autres, ces divers foyers vont annihiler toute résistance et produire ce basculement collectif dans ce crime de masse. Le « lien social » n'est pas préalablement remis en cause chez les paysans qui deviennent des *perpetrators*, il s'agit plutôt de la surimposition de nouveaux comportements et de nouvelles opportunités. Le génocide n'en conduit pas moins à un bouleversement radical des logiques locales, bouleversement qui est probablement l'un des objectifs des concepteurs du génocide.

Face à ces intrusions dans « leur » terroir, l'organisation d'une résistance collective locale cesse rapidement. Les leaders politiques nationaux, hutu comme tutsi, sont les premières cibles des assassinats. Une éventuelle résistance à la prise de pouvoir par les concepteurs du génocide, coordonnée depuis Kigali, devient impossible. Sur le plan local, l'évolution est la même. Le préfet de Butare, membre du Parti Libéral et tutsi, est destitué puis assassiné le 16 avril. Les bourgmestres qui tentent de s'opposer à la violence sont eux-mêmes soit molestés, soit marginalisés. Lorsque le rapport de forces le permet dans la commune, certains des premiers pillards sont arrêtés par le bourgmestre, mais, transférés à Butare-ville, ils sont relâchés. Isolés au sein de leur administration, ces bourgmestres sont humiliés et discrédités. Cette marginalisation est accélérée dans certaines communes par l'arrivée de militaires ou de paysans armés de machettes, de gourdins, et venus d'une autre commune.

Au niveau des différentes communes, la violence n'est pas immédiatement systématique. La résistance locale brisée, des réunions locales sont organisées par leaders locaux, appelant au meurtre des Tutsis. Dans les communes où les paysans sont les plus réticents à tuer, elles enclenchent le processus qui conduit à une participation massive. Certaines maisons sont brûlées, certains Tutsis assassinés, des vaches volées, des biens pillés. La participation généralisée aux assassinats et aux traques des Tutsis vient dans un second temps. Dans les campagnes rwandaises, la densité de population fait que tout événement inhabituel est très rapidement connu et entraîne un rassemblement de population. Les non-participants voient ainsi des biens pillés en toute impunité, ceux qui tuent, valorisés, parfois récompensés par les responsables locaux. Les Tutsis aisés sont parmi les premiers attaqués. Tel participant s'empare d'un matelas ou d'un vélo,

biens de luxe au Rwanda ; puis les participants commencent à démonter les tôles du toit, signe local de richesse. Et chacun rentre le soir, certains ne ramènent rien et s'en trouvent parfois ridiculisés auprès de voisins, de parents.

Dans cette région, c'est donc dans un deuxième temps que l'on passe des pillages collectifs à une participation massive aux assassinats. Se met alors en place une sorte de potlatch génocidaire, une nouvelle sociabilité où le cabaret, comme les lieux de meetings des partis politiques, joue un rôle central. Durant le génocide, à l'exception des premiers jours, les rencontres de fin de journée aux cabarets deviennent quotidiennes pour presque tous les hommes hutus. Outre l'exclusion des Tutsis, l'ampleur de la participation au génocide réorganise la fréquentation des lieux. Certains cabarets ne peuvent être fréquentés que par les *perpetrators* les plus actifs ; la ségrégation sociale s'atténue, les dirigeants locaux passant boire dans les cabarets paysans, des paysans pouvant prendre la bière dans les cabarets en dur. L'obstacle financier disparaît : la viande, produit de luxe pour les paysans, est souvent gratuite, du fait de l'abattage des vaches volées aux familles assassinées ; la revente des biens pillés permet d'acheter de la bière à tous les participants. Le temps du génocide est aussi un temps de la profusion pour les participants, succédant à une période de disette. Si la fréquentation change, la normalité de la sociabilité est préservée. Comme lors des meetings ou des fêtes locales, les chants, parfois les danses, sont au centre des rencontres de fin de journée. Un homme lance un chant, la foule reprend le refrain. D'une colline à l'autre, un concours du chant le plus long, le plus fort, peut s'improviser. Tant dans les types de chansons que dans le vocabulaire utilisé pour décrire les assassinats, il n'existe pas de rupture nette avec les rituels précédents. L'innovation que constituent les chants à la gloire du Hutu Power n'élimine pas les anciennes chansons de « l'animation politique » de l'ancien régime : la référence au travail bien fait, omniprésente dans l'endoctrinement de l'ancien parti unique, est très fréquente. « Travaillons, travaillons » est un refrain qui revient souvent ; travailler devient synonyme de tuer. Les mots employés pour décrire ou évoquer les assassinats puisent également dans des registres routiniers anciens – l'enterrement, le travail – ou plus récent – le vocabulaire lié au multipartisme.

Certains codes vestimentaires renvoient à la fois à des registres exceptionnels et déjà usités. Afin de pouvoir se reconnaître, les responsables locaux ordonnent de porter un signe distinctif, des feuilles de bananiers portées, selon les collines, à un bras, autour du cou, des hanches ou du front. Ce même code avait été utilisé lors des pogroms anti-tutsi de l'indépendance. Le port de feuilles de bananiers était également courant durant la période coloniale pour accomplir les travaux les plus salissants. Enfin, les groupes de danseurs locaux portent parfois ces végétaux lors de leur performance. La violence, le travail, la fête : le port des feuilles de bananiers résume les principaux registres pré-existant dans lesquels la sociabilité du génocide puise ses symboles.

Le registre de la violence, et du statut accordé à la force dans les valeurs de cette société, est un élément moteur du basculement des paysans de Butare dans une participation massive. Héritage des décennies de dictatures coloniales et post-coloniales, l'abus de pouvoir constitue un attribut du puissant, un élément de statut social. D'autre part, le moment du génocide donne lieu à une valorisation de la violence en s'appuyant sur un registre traditionnel, les *ibivugo*. Sorte de carte de visite pour les hommes, les *ibivugo* permettent à chaque homme de décliner et déclamer

ses hauts faits : « je suis celui qui..., j'ai fait..., j'ai accompli ... »⁸. Durant le génocide, dans les rencontres du soir, certains paysans prennent ainsi la parole à tour de rôle, fonctionnement habituel des cérémonies de fêtes. L'enchaînement des *ibivugo* amène une surenchère dans la revendication des violences commises : « Je suis untel et j'ai tué tel avec ce gourdin... », « moi, j'en ai tué dix... », « moi, j'en ai tué vingt... ». Plus qu'une fierté d'une participation à un génocide, ces déclamations s'inscrivent dans le contexte local de redéfinition de l'influence de chacun, en réactivant les registres de la *razzia*⁹ et d'une société monarchique fortement militarisée.

Comme la logique principale de la participation paysanne à Butare n'est pas ethnique, il est peu surprenant que des Hutus soient également pris pour cibles. Le génocide devient un contexte propice aux règlements dans la violence de rivalités ou tensions antérieures, ancrées dans la vie locale. Les victimes sont pourtant essentiellement des Tutsis. Ce « résultat » découle de la capacité de l'encadrement du génocide à n'autoriser vendettas et abus de pouvoir qu'à l'encontre des Tutsis, tout en faisant du meurtre de Tutsis la condition de tolérance de ces vendettas. Il est ainsi possible de parler d'une oscillation permanente entre la dynamique locale de la violence, dans les campagnes de Butare, qui n'est pas significativement structurée par une logique ethnique, et la logique de l'encadrement national, et, en partie, local, qui relève de la construction d'un nouvel ordre politique, où l'extermination des Tutsis constitue un instrument et un objectif. Les dirigeants circulent en permanence sur les collines pour canaliser les violences autorisées. Pour nombre des paysans de Butare qui assassinent, ils ne tuent pas un voisin, ou un inconnu, parce que Tutsi, mais il est possible de le tuer car Tutsi. Le choix des victimes par les paysans relève plus d'une multiplicité de facteurs locaux et personnels.

L'après génocide

Un tel événement bouleverse bien évidemment l'ensemble des relations sociales, une fois le génocide arrêté. La mise en place de mémoires parallèles constitue l'une des conséquences les plus significatives. Dans chaque communauté, une interprétation des violences passées –le génocide, puis la répression par l'Armée Patriotique Rwandaise– se forme autour d'une interprétation ethnique. Avatar d'un négationnisme latent, répression et génocide sont très fréquemment mis sur le même plan par les « intellectuels » Hutus. Chaque personne se polarise sur les proches qu'il a perdus et oublie ou nie les victimes absentes de son terroir, puis d'une autre communauté. En effet, les victimes deviennent soit Tutsi, soit Hutu : face à un phénomène massif, les interprétations deviennent globalisantes et prennent les apparences du communautarisme, seul registre disponible à l'échelle nationale.

Or, la construction de ces mémoires parallèles favorise la résurgence de la violence. Ainsi au Burundi, les massacres de Tutsis de 1993 ont une filiation directe avec les massacres de Hutus de 1972. Les personnes ciblées, les façons de tuer, les lieux où l'on assassine font de 1993 une tentative d'analogie inversée avec 1972. Les mécanismes de transmission, notamment des mères

⁸ Lors du Congrès de « rénovation » du MRND en juin 1991, Habyarimana avait prononcé un discours s'apparentant à un *ikivugo* (sing. de *ibivugo*), chose inhabituel dans ce type de réunion : « je suis l'invincible qui résiste... »

⁹ Les *razzias* contre une région ne cessent que dans les années 20, une fois l'ensemble de l'actuel Rwanda soumis aux pouvoirs monarchique et colonial.

à leurs enfants, jouent ainsi un rôle clé : la personnalisation de l'assassin ou de leur globalisation, communautaire dans le cas de cette région, participe à l'ampleur et la définition des cibles.

De ce fait, le discours de réconciliation, adopté dans l'immédiat après génocide par les Occidentaux, est non seulement indécent, mais totalement inadapté. En se polarisant sur le clivage Hutu-Tutsi, il participe plus à la communautarisation des enjeux qu'à son dépassement. Dans le Rwanda d'aujourd'hui, il n'existe en effet aucun espace permettant des récits publics de la complexité des comportements des participants locaux. De part cette communautarisation par absence de registres alternatifs, une violence sur une ligne ethnique jusqu'à un niveau local est désormais rendu possible.

Le cas de la Tchétchénie (Nathalia Kissiolva, Anne Le Huérou)

Nathalia Kissiolova souhaite d'abord faire une mise au point sur l'utilisation des termes de massacres et de crimes de masse dans le cas de la guerre de Tchétchénie. Il lui semble impossible dans ce cas concret de séparer les massacres et le déroulement de la guerre. Les massacres n'accompagnent pas la guerre, ni n'en résultent – ils sont eux-mêmes une façon de faire la guerre. Dans ce contexte, le terme de crime de masse ou de massacre serait équivalent au terme de crime de guerre.

Cependant, certains « actes de guerre » peuvent avoir des buts très différents. Par exemple, la pratique de la « filtration » a conduit à une forme de prise d'otages contre rançon et de vente des corps des personnes arrêtées et tuées par les militaires. A l'origine, il s'agissait d'une procédure de vérification des papiers et d'examen physique de tous les civils susceptibles d'être combattants (souvent suivie d'arrestation, de torture et de mise à mort) qui sont pensées comme des mesures militaires dans une situation où les combattants se confondent avec la population civile.

De quelle manière le lien social est-il présent dans ce contexte de guerre ? Le terme de lien social peut être interprété de deux façons différentes. D'une part, c'est un lien communautaire, quasi-matériel, basé sur les liaisons familiales, de voisinage, sur l'unité des pratiques culturelles et religieuses et de la vie courante. D'autre part, c'est un lien macro-social, un contrat social qui unit les gens, quelles que soient leurs différences, dans une grande formation comme l'Etat.

Elle étudiera maintenant ces deux types de lien dans la guerre de Tchétchénie en prenant en compte la dynamique de leurs changements.

Dans les dernières décennies de l'ex-URSS, il existait une formation sociale spécifique, « le peuple soviétique ». Cette entité, sans être homogène, avait quand même des caractéristiques communes pour toute la population. Sans entrer dans les détails, voici quelques facteurs qui créaient cette unité : l'éducation identique (les programmes d'écoles secondaires et supérieures étaient élaborés au niveau central), la liberté de mouvement à l'intérieur du pays (changement de lieu de travail, mariage mixte, etc.), les changements forcés de lieu d'habitation (par exemple, les jeunes sortant d'une école supérieure n'étaient pas maîtres de leur première affectation, dans laquelle ils devaient rester au moins 3 ans), la domination de la langue russe et l'idéologie

soviétique qui attribuait aux différences ethniques un rôle de «curiosités locales». Il y avait donc une identification de toute la population au «peuple soviétique». D'autre part, les langues, les cultures, les traditions ethniques existaient en parallèle. On peut ainsi parler d'une double identification : soviétique et ethnique. Ces deux identifications étaient harmonisées par le fait que les représentants locaux du pouvoir soviétique appartenaient à la même ethnie que les gens qu'ils administraient.

Au début des années 90, le contrat social qui unifiait les peuples de l'Union Soviétique a perdu sa légitimité. Avec l'effondrement de l'ex-URSS, l'identification soviétique a été détruite en faveur d'une identification ethnique militante. Il s'agissait d'un processus général qui a touché tous les groupes ethniques. Pourtant, les statuts différents des entités ethniques au sein de l'Union Soviétique ont suscité des différences dans le parcours de chaque groupe vers l'indépendance. Ainsi, les 15 républiques de l'ex-URSS avec leurs structures politiques bien développées ont été aussitôt transformées en Etats indépendants. Les républiques fédératives, tout en restant au sein de la Russie, ont chacune revendiqué davantage d'autonomie. Les rapports avec le centre ont été redéfinis de manière différente suivant les cas.

En Tchétchénie, la prise du pouvoir par Doudaev en 1991 et la proclamation de l'indépendance nationale ont signifié la rupture totale avec l'Etat et le mode de vie soviétiques. La mémoire collective de la lutte contre l'impérialisme russe et des répressions stalinienne furent un catalyseur puissant de ce processus. La société tchétchène a connu des changements importants à tous les niveaux : restructuration du schéma de pouvoir, affirmation de l'idée d'indépendance comme un facteur unifiant, retour à la morale musulmane comme une base du lien communautaire, changement des rapports de cohabitation avec les peuples non-musulmans. La population russe a commencé à quitter en masse la République sous la pression des changements en cours ou sous les menaces directes.

Ainsi, vers le début de la première guerre de Tchétchénie, en 1994, il existait à l'intérieur de la République un lien communautaire fort, basé sur l'idée d'indépendance et sur la pratique de l'Islam. Les contradictions intérieures liées à la lutte pour le pouvoir ont été oubliées avec l'apparition de la menace générale que représentait la Russie, ce qui a poussé les Tchétchènes vers la légitimation du pouvoir de Doudaev et donc vers l'adhésion au contrat social proposé par ce dernier.

En ce qui concerne la Russie, la guerre de Tchétchénie, n'a jamais été une question de vie ou de mort ni pour le gouvernement, ni pour la société. C'était avant tout une question politique. Ne concernant directement qu'une petite partie de la population, cette guerre reste toujours une « image de télévision », une source d'angoisse vague et imprécise. « On a peur des terroristes » (qu'on reconnaît dans tout inconnu brun et barbu). C'est un sujet de discussion, une nourriture pour l'imaginaire social plus qu'une réalité. Or, c'est dans l'imaginaire social russe qu'un conflit violent s'est produit pendant la première guerre tchétchène. Les Russes, à la différence des autres peuples de l'ex-Union Soviétique, n'ont pas été envahis par une idée nationale ou nationaliste. Ils continuaient à imaginer leur pays et leur culture comme multi-ethniques, ce qui correspondait non seulement à l'idéologie soviétique, mais aux traditions russes. Cela correspondait d'ailleurs aux intérêts politiques de l'Etat qui ne pouvait garantir son existence qu'en gérant la question de la cohabitation inter-ethnique. La guerre de Tchétchénie a donc été présentée par la propagande d'Etat comme une opération policière de restauration de l'ordre dans un territoire de la Russie.

Mais les méthodes utilisées par les forces militaires russes, à savoir les bombardements non discriminés de villes et de villages tchéchènes, les répressions massives, ont choqué la société russe. La guerre a été jugée comme injuste, barbare, dirigée contre son propre peuple. La légitimité du pouvoir de Boris Eltsine a été mise en question et l'arrêt de la guerre honteuse est devenu un des enjeux essentiels de la campagne électorale présidentielle de 1996.

Cette situation est renversée vers le début de la deuxième guerre en 1999. La société russe s'est consolidée autour de l'idée de la défense de l'Etat russe, menacé par le terrorisme islamique. La guerre a contribué d'une manière décisive à l'ascension au pouvoir de Vladimir Poutine et à son incroyable popularité. La guerre est reconnue comme juste et soutenue par la majorité de la population. Malgré l'utilisation des mêmes méthodes qui effrayaient la société pendant la première guerre, cette fois-ci elle reste indifférente au sort de la population civile en Tchétchénie. On peut évoquer ici le phénomène cité par B. Cyrulnik lors de notre dernière réunion : il s'agit bien d'un arrêt d'empathie. L'objectif de la guerre du côté russe est parfois formulé de la manière suivante : c'est le territoire qu'il nous faut, pas le peuple. Dans la conscience de masse russe, la rupture définitive avec les Tchétchènes s'est produite.

Dans la société tchéchène la deuxième guerre semble provoquer la destruction totale de toute forme de lien social. Le chaos dans la vie politique et économique en Tchétchénie entre les deux guerres et le retour des hostilités ont privé le pouvoir du président Maskhadov de l'autorité légitime. Aucun des autres chefs politico-militaires n'a eu suffisamment d'influence pour unir la population fatiguée par la guerre, la criminalité et la misère. De plus, l'idée d'indépendance nationale n'intéresse plus les gens qui sont prêts à soutenir celui qui leur assurerait la paix et le travail. Il est évident que les combattants du côté tchéchène ne représentent pas les intérêts de la communauté, leur résistance acharnée à l'armée russe ne semble plus soutenue par le peuple. Dans leur tactique de se mêler aux civils, les combattants tchéchènes ne se soucient pas du sort de ces derniers, les conflits entre les combattants et les représentants de villages sont devenus courants. Les civils deviennent victimes occasionnels de la guérilla tchéchène, certains sont ciblés en tant que collaborateurs des Russes.

Néanmoins, le morcellement de la société tchéchène est dû aux conditions de la guerre (les traumatismes psychiques, la douleur des pertes, les souffrances physiques et la peur) et non pas à une rupture intérieure, car le vrai ennemi – les militaires russes - est extérieur à la société. Pour la réhabilitation de la société tchéchène il s'agit donc moins d'une réconciliation que d'une restauration des conditions de vie normales. Par contre, à la lumière des dynamiques des constructions et décompositions des liens entre les sociétés russe et tchéchène et à l'intérieur de chacune de ces sociétés, le projet politique russe de reconstruction de la vie paisible en Tchétchénie intégrée à la Russie se présente comme plus que problématique.

Anne Le Huerou souligne la difficulté d'aborder dans un groupe de recherche un terrain « au présent » où les crimes que l'on peut analyser avec un peu de distance pour d'autres cas, sont en Tchétchénie commis chaque jour en totale impunité.

Guerre et crimes de masse

La guerre de Tchétchénie – les deux guerres – apparaît comme celle d'un système politico-militaire contre une population, avec la généralisation de crimes contre les civils. C'est

leur caractère systématique et organisé qui peut nous autoriser à parler ici de crimes de masse, et non pas d'actions isolées d'individus ayant perdu tous repères. Si ces termes sont adéquats, ils peuvent alors s'appliquer à un ensemble d'acteurs, qui va de la direction politique du pays à l'ensemble de l'opinion, même si les exécutants – et c'est un paradoxe à approfondir – sont limités à une catégorie de personnes – les militaires (armée et forces du ministère de l'intérieur, appelés et engagés sous contrat, officiers, soldats) – et n'impliquent pas la population civile russe.

On pourrait aussi introduire un débat sur le terme de « génocide », à partir de la notion d'intentionnalité¹⁰ en reprenant le récit de soldats et d'officiers russes¹¹ et en analysant systématiquement certaines déclarations des responsables militaires qui sont assimilables à des appels à l'extermination. Le débat sur l'application du terme de génocide a d'ailleurs été ouvert par certains défenseurs des droits de l'homme en Russie, comme le député et ancien dissident Sergueï Kovalev. Le terme de « guerre d'extermination » semble en tout état de cause pouvoir être retenu.

Perte et destruction du lien social par et face à la guerre: De quelle société et de quel lien parle-t-on ?

Il n'est pas évident de traiter a priori de la question du lien social dans le conflit de Tchétchénie, alors que si peu de données de fond sont disponibles et que les explications « par le haut » abondent : luttes politiques internes en Russie, épuisement de l'époque Eltsine et revanche des militaires pour la deuxième guerre, guerre électorale, enjeux géostratégiques dans le Caucase...

Une réflexion sur le lien social semble néanmoins pertinente et nécessaire pour comprendre cette guerre. Il faudrait chercher d'abord à expliquer de quelle manière le lien social, ou plutôt sa perte ou sa destruction interviennent dans les crimes.

1/ S'agit-il des relations entre Russes et Tchétchènes ? De la société russe, de la société tchétchène, d'une société post-soviétique qui se décompose en entités caractérisées par des constructions fortes de récits identitaires ? Cette question est très lourde puisqu'elle renvoie à la nature de cette guerre (guerre civile ou guerre coloniale ?), à la structuration des liens sociaux dans la période soviétique et à leur recomposition dans la période actuelle. Il est bien évidemment impossible de traiter cet ensemble de problèmes. On se bornera à donner quelques pistes qui peuvent aider à comprendre comment cette guerre se déroule. L'enjeu est de mesurer le commun du différent, ce qui agrège de ce qui sépare et de poser la question : dans quel espace politique, social et historique peut-on appréhender la Tchétchénie ?

a. Les relations Russes-Tchétchènes doivent-elles être considérées comme celles de deux groupes à l'intérieur d'une même société ou comme des relations entre deux peuples nationaux ?

¹⁰ Cf. les textes internationaux, cf. aussi la définition donnée en 1944 par Raphael Lemkin, citée par Yves Ternon, *L'Etat criminel, les génocides au XXème siècle*, Paris : Le Seuil, 1995.

¹¹ On peut en lire par ex dans le reportage du Los Angeles Times : Maura Reynolds, « War Has No Rules for Russian Forces Battling Chechen Rebels », *Los Angeles Times*, 17 septembre 2000 mais surtout dans les rapports de l'Organisation des mères de soldats de Saint-Pétersbourg. Des extraits ont été publiés en français dans le rapport de la FIDH : « Tchétchénie : un an de crimes impunis ; quand leurs auteurs seront-ils jugés ? », Paris, octobre 2000. Site internet <http://www.fidh.org>.

La question peut paraître rhétorique mais renvoie aux auto-identifications des deux groupes (construction d'une forte identité tchéchène en tant que peuple ; construction nationale faible et problématique pour les Russes, particulièrement dans un contexte « post-impérial »¹²

b. L'intégration forcée mais réelle des minorités dans la société et le système d'identification soviétiques. Ainsi les Tchéchènes ont-ils, pendant toute la période qui a suivi le retour d'exil, plutôt chercher à faire allégeance, au moins en apparence, au système (enseignement, mariages mixtes, carrières officielles). Les liens sociaux traditionnels (par exemple, coexistence tacite de plusieurs niveaux de justice pendant la période brejnévienne) ont coexisté avec une imprégnation des normes soviétiques. Ce jeu entre le maintien des modes de vie ou valeurs traditionnelles et celle de la modernisation soviétique n'est pas spécifique aux minorités mais commun aussi à l'ensemble de l'espace et des sociétés ayant vécu dans l'espace soviétique.

c. La question de la déportation de 1944 : il y a reconstruction unanime dans la société tchéchène de cette mémoire collective de la déportation du 23 février 1944. Celle-ci est d'autant plus prégnante que, si les Tchéchènes ont été réhabilités en 1957 et autorisés à retourner en Tchétchénie, l'histoire officielle n'a jamais, sur le fond, levé l'accusation de collaboration. Les Tchéchènes étaient encore à l'intérieur de l'URSS un « peuple puni » à bien des égards. C'est là un élément fondamental de la construction du récit identitaire qui va s'intercaler, se superposer, puis supplanter progressivement les autres éléments d'identification, notamment ceux liés à la société soviétique. Ce récit sera activé à la fois par la montée de revendications nationales communes à d'autres républiques de l'ex-URSS au milieu des années 80 et lors de la marche vers l'indépendance, lorsque Doudaev arrive au pouvoir, puis par la guerre elle-même, encore plus la seconde que la première, pendant laquelle l'état d'esprit était plus celui de la résistance, après les trois années d'indépendance, que celui de l'anéantissement qui règne aujourd'hui¹³.

Ce récit permet encore de relier cet événement clé aux 150 ans qui l'ont précédé (la conquête du début du 19^{ème} et les massacres qui l'ont accompagné, puis la résistance de l'Imam Chamil, puis la répression après les premières années de pouvoir soviétique) et avec les deux guerres récentes. Ainsi par exemple, nombreux sont les Tchéchènes qui attribuent à la Russie une volonté rationnelle et planifiée d'éliminer systématiquement une partie de la population tchéchène tous les 50 ans, pour exercer un « contrôle démographique ». Cette attribution de rationalité délirante aux actes de l'autre peut être le fait des Russes comme des Tchéchènes (Russes anthropophages, Tchéchènes égorgés, réduisant en esclavage...). Elle se fait dans une construction réciproque de stéréotypes, et montre comment se construit l'image de l'autre. Elle montre également comment est élaborée la rhétorique du pouvoir sur ce qui se passe en Tchétchénie, qui s'apparente à une rhétorique de l'extermination¹⁴ en ce qu'elle produit une

¹² En témoigne par exemple l'ambiguïté permanente sur les adjectifs « russkij » russe au sens strict et « rossijskij », que l'on peut traduire par « de la Russie » ou pour les personnes « citoyen de la Russie » donc comprenant toutes les nationalités non Russes sur le territoire de la Fédération de Russie...

¹³ sur la Tchétchénie et la déportation : John Dunlop, *Russia Confronts Chechnya : Roots of a Separatist Conflict*, Cambridge (UK) : Cambridge University Press, 1998 ; Aleksandr Nekrisha, *The Punished People*, NY WW Norton, 1978. (trad Française Maspéro, 1982). Pour le récit identitaire et la mémoire collective : Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris : PUF, 1950 [1ère éd.], Paris : Albin Michel, 1997, nouvelle éd. ; Denis-Constant Martin, (dir), *Cartes d'Identité. Comment dit-on "nous" en politique ?*, Paris : Presses de la FNSP, 1994.

¹⁴ Cf. ce que décrit Yves Ternon (*L'Etat criminel*) de la rhétorique génocidaire et de la falsification.

« inversion de la pensée », parle de « retour à l'ordre constitutionnel » pendant les bombardements, de « nettoyage » pour meurtres collectifs, etc...¹⁵.

La problématique du lien social dans un processus de reconstruction / réconciliation, donc d'un « après », est évidemment prématurée. On peut tenter de se pencher sur la période qui s'est écoulée entre 1997 et 1999 mais ceci demanderait une longue investigation de terrain : pratiquement rien n'a été fait sur cette période, à l'exception de prises de position politiques ou de reportages à sensation et l'on sait le caractère extrêmement problématique sur le territoire tchéchène pendant cette période de l'intervention d'acteurs extérieurs qui pourraient apporter le témoignage d'une pratique en ce sens ou une analyse de la vie sociale en Tchétchénie entre les deux guerres. Les témoignages des Tchétchènes attestent sur ce point de représentation extrêmement hétérogènes et contradictoires sur ce premier après guerre, ce qui permet au moins de penser que la dilution du lien macro social (lien politique) très fort de la période 1991-1994 à l'intérieur de la population tchéchène, conjuguée à l'absence de reconstruction économique, a accéléré l'éclatement de la société.

2/ A l'intérieur de la société tchéchène

C'est toute la question du fonctionnement interne de la société et de la manière dont sont activés les différents liens, familiaux, communautaires, sociaux, que mettent en œuvre les individus dans des situations données. Quelle est par exemple la force des liens « traditionnels » du clan ou des confréries¹⁶ ? Les analyses dont on dispose sur les clans en Tchétchénie sont souvent figées dans une représentation « ethnographique » et disent peu comment la structure et le fonctionnement des relations de clan croisent les autres liens : liens familiaux, liens de proximité (même village, voisinage en ville, ce qui ne recouvre pas l'appartenance au même clan) ; socialisation scolaire et professionnelle (école, études, liens professionnels), religieuse (place de l'Islam et de ses différentes tendances, rôle des confréries soufies...) ou politiques (structurés de manière forte entre partisans et opposants à Doudaev par ex). Il faudrait pouvoir comprendre si et en quoi ces liens permettent d'organiser la survie matérielle aujourd'hui, comment s'articulent décisions individuelles et collectives dans la vie en temps de guerre (décision de prendre les armes vs. collaborer avec l'administration russe ; rester en Tchétchénie vs. Partir en Ingouchie ; décision d'émigrer...)

Il n'est pas certain que cette question soit encore pertinente aujourd'hui, après les deux ans de cette seconde guerre. Les rares témoignages récents de l'intérieur dont on peut disposer donnent l'image d'un territoire (on n'ose plus dire d'une société) où règne la peur et le silence face à un système de terreur exercé sur les civils. La peur des dénonciations et arrestations a coupé beaucoup des liens de solidarité à l'intérieur de la population tchéchène ; tout le monde se méfie de tout le monde.

A ce titre, l'obligation de venger l'honneur, l'offense etc... par des pratiques qui s'apparentent à la vendetta pose de nombreuses questions : on pourrait faire l'hypothèse (risquée

¹⁵ Comme le dit Sergueï. Kovalev (Interview dans *Le Monde*, 18 novembre 1999. « Voyez comme nos journalistes usent maintenant du mot 'ratissage' : il n'implique plus terreur et honte, c'est devenu un mot neutre, pour une technique normale »...

¹⁶ Base de l'organisation religieuse traditionnelle entre deux grandes confréries soufies.

bien entendu) que dans un macro-système soviétique, ces liens de réciprocité avaient une certaine fonction de régulation de la violence de dissuasion du passage à l'acte. Les deux guerres auraient de ce point de vue dérégulé ce système, rendant possible en toute impunité (perte du contrôle social interne et des sanctions juridiques externes) le passage à l'acte, les vengeances... Le développement des pratiques politico-criminelles autour des prises d'otages est aussi, me semble-t-il, au delà de l'instrumentalisation criminelle et politique dans ce déchirement de la société, provoqué et accéléré par l'absence de toute perspective sociale et économique ou politique.

3/ Au sein de la société russe

La question du lien social dans la guerre doit aussi être posée à l'ensemble de la société russe, une société animée depuis le début des années 90 d'un sentiment d'insécurité matérielle et morale¹⁷, qui privilégie dans son fonctionnement les identifications concrètes, « de proximité » et qui place au centre des liens sociaux les notions de confiance et de défiance : défiance envers les institutions, envers les grands principes qui rappellent l'idéologie, mais aussi envers celui qui n'est pas présenté, introduit dans un univers de proximité par un tiers proche ; confiance envers les proches, sentiment de devoir et de réciprocité. N. Kisseleva a déjà présenté des éléments d'explication sur l'attitude de la société russe face à la guerre¹⁸ Anne Le Huérou souligne à son tour un certain nombre d'éléments qui peuvent être reliés à ces données très générales.

Les crimes de masse qui sont commis par les militaires contre les civils en Tchétchénie ne sont pas sans rapport avec le *bezpredel* (littéralement « absence de limites ») généralisé qui règne dans les institutions répressives et de contrôle social (armée, police, prisons...). Dans ces lieux de concentration de la violence et de l'arbitraire (on renverra ici aux méthodes « ordinaires » de la police dans les commissariat de quartiers vis à vis des citoyens russes, au fonctionnement de l'institution militaire avec les bizutages et mauvais traitements à l'encontre des soldats, que ce soit en temps de paix dans les casernes ou au cours des opérations militaires¹⁹, ainsi qu'aux travaux d'Anton Oleynik sur les prisons²⁰), avec une forte composante d'autodestruction (alcoolisme et drogue parmi les soldats, , voir le récit d'un soldat qui dit qu'il est dans un tel état qu'il pourrait « *faire un ratissage dans son village natal* »), le passage à l'acte est facilité, les liens de proximité entre soldats priment sur l'obéissance abstraite à des normes de comportement et donnent libre cours à la vengeance, au sentiment d'être dans son « bon droit » en répondant à des provocations etc...²¹

¹⁷ Sur la question générale de l'insécurité voir Kathy Rousselet, « La société russe et les conséquences de l'insécurité », *Relations Internationales et Stratégiques*, juin 2000.

¹⁸ Voir aussi Anne Le Huérou, « La guerre en Tchétchénie au miroir de l'opinion russe : Ephémère *union sacrée* ou facteur durable de 'consolidation nationale' », Communication au colloque du CERI sur la guerre (mai 2000). A paraître.

¹⁹ Voir les témoignages recueillis par l'Organisation des mères de soldats de Saint-Petersbourg et des extraits en français dans le rapport de la FIDH : « Tchétchénie : un an de crimes impunis ; quand leurs auteurs seront-ils jugés ? », Paris, octobre 2000. Site internet <http://www.fidh.org>. Il y est notamment question de la pratique courante de vente de soldats russes par leurs officiers, ces soldats étant ensuite souvent présentés, à grand renfort de publicité médiatique, comme des « otages ».

²⁰ dont la thèse soutenu à l'EHESS est à paraître chez l'Harmattan en septembre 2001.

²¹ Extraits des témoignages de soldats recueillis par des journalistes du *Los Angeles Times* : Maura Reynolds, « War Has No Rules for Russian Forces Battling Chechen Rebels », *Los Angeles Times*, 17 septembre 2000. "There was a lot of blood, but the boys needed it. Without *bespredel*, we'll get nowhere in Chechnya", a 21-year-old conscript explained. "We have to be cruel to them. Otherwise, we'll achieve nothing." "The main thing is to have them die

A contrario, comment expliquer que ces violences ne soient pas le fait de la population civile russe ? En effet, les crimes de masse ne sont pas le fait d'anciens voisins russes, (à la différence de la Bosnie), ni de la population russe des régions du Sud de la Russie qui franchirait la frontière pour se livrer à des massacres de civils. Si le départ massif des Russes de Tchétchénie entre 91 et 94 peut expliquer partiellement cette absence de confrontation directe, les raisons sont plus profondes et mettent en jeu en particulier la nature des relations construite pendant la période soviétique²².

Pourtant, il est par ailleurs indéniable que le racisme à l'encontre des Tchétchènes et des Caucasiens en général s'est généralisé et diffusé dans l'ensemble de la société depuis deux ans, par le biais notamment d'une intense propagande médiatique²³. Les « étrangers » viennent à côté d'autres groupes ou facteurs accusés de la situation de crise mais sont au contact de la population, donc plus directement transformables en bouc émissaires de la crise²⁴. Par ailleurs, des éléments plus profondément enracinés ont tendance à faire de tout ceux qui ne rentrent pas dans les standards de la culture et de l'idéologie soviétique des « Tchuzhaki » (« étrangers » au sens de « différents »), ce qui n'empêche pas d'ailleurs une représentation d'elle-même de la société russe comme « société multi-ethnique ». Le racisme n'est pas dominant dans les relations entre les différentes communautés (mariage mixtes...) mais il existe en continu de manière latente comme opinion, éventuellement comme comportement discriminatoire (remarques vexatoires, peur du voisinage dans les villes...). L'absence de nationalisme fort constitué en idéologie retient peut-être ce passage à l'acte, sauf quand « l'Autre » vient empiéter sur les liens de proximité, comme dans ce village où a eu lieu une bataille entre Tchétchènes et Cosaques²⁵ en février 2001 après des incidents dans une discothèque, ou comme l'agression de Tchétchènes par des *Skin Heads* sur un marché le 1^{er} mai à Moscou, condamné immédiatement par les autorités. Il est par contre en actes lorsqu'il émane de représentants d'une autorité (police, militaires, administration...), dans

slowly. You don't want them to die fast, because a fast death is an easy death.” “If you behave 'politely' during wartime, I promise you, nothing good will come of it. I don't know about other wars, but in Chechnya, if they don't understand what you say, you have to beat it into them. You need the civilians to fear you. There's no other way.” “Cutting ears may seem savage to some, but it has its explanations”, said one commander. “It's an old tradition among the special forces--you cut off the ears of the enemy in order to later lay them on the tombstone of your friend who was killed in the war... It's not a manifestation of barbarism. It's just our way of telling our deceased mate: Rest in peace. You have been avenged.”

²² D'une manière plus générale, l'histoire de la conquête russe a été la conquête de l'Etat, de l'Empire, d'un système politico-militaire plus que de la population elle-même, à l'exception significative des Cosaques qui constituaient, plus qu'un détachement militaire, un groupe social à part entière présent dans la région en conflit avec la population tchétchène.

²³ De très nombreux rapports et témoignages existent sur ce thème. On peut renvoyer aux publications du centre des droits de l'homme de Memorial www.memo.ru (partiellement en anglais) ainsi qu'à un rapport récent de l'Union of Councils for Soviet Jews «Ethnic Persecutions of Chechens in the Russian Federation : a UCSJ special Report» July 09, 2001, <http://www.fsmonitor.com/>

²⁴ Voir sur ces questions Aleksej Malashenko, In « Neterpimost' v Rossii, Starye i Novye Fobii » (l'intolérance en Russie : anciennes et nouvelles phobies), Centre Carnegie, Moscou, 1999, pp. 6-18. <http://www.carnegie.ru>

²⁵ Même s'il ne s'agit pas de massacres, il faut ici signaler la présence dans les régions du sud de la Russie de détachement de Cosaques, qui sont délégués au moins officieux de fonctions de maintien de l'ordre et se livrent régulièrement, au su et au vu, voire avec l'accord tacite des autorités régionales, à des pratiques discriminatoires et répressives systématiques contre les minorités présentes dans ces régions, notamment les Turks-Meshkets (Voir les nombreux rapports de l'organisation de droits de l'homme sur ce point. <http://www.memo.ru>) mais aussi contre les Tchétchènes qui ont trouvé refuge dans ces zones frontalières.

une combinaison de la rhétorique raciste et xénophobe et du comportement brutal et violent qui peut, on l'a vu, s'exercer à l'encontre de tous les citoyens russes.

Plus généralement, on peut aussi faire l'hypothèse que l'ensemble de l'opinion se retient d'un racisme en acte, sachant que d'autres le font pour elle sur le terrain et se contente d'être «spectatrice» des crimes commis en ayant le sentiment d'agir justement car «*l'Etat convainc la société qu'être spectateur c'est renoncer à aider les ennemis déclarés tels*²⁶». Elle s'en remet aux exécutants et aux donneurs d'ordre, comme elle s'en remet de manière générale au pouvoir, même si elle s'en méfie et le juge négativement. Il est peut être moins étonnant de constater cette absence de protestation de «société civile» face à la guerre si l'on se rend compte que presque personne ne descend dans la rue pour réclamer des salaires non payés depuis plusieurs mois, ou ne dépose plainte après avoir été passé à tabac ou racketté dans un commissariat.

Précisions apportées par les intervenants suite aux questions qui leur ont été posées

Sur le Cambodge :

- Dimension religieuse dans les massacres : François Ponchaud souligne la persécution dont les Chams (minorité musulmane) ont fait l'objet dans le régime khmer rouge. Plus que pour des raisons religieuses, leur élimination tient à leur statut de minorité réfugiée – et méprisée – et à leur volonté de ne pas vouloir se fondre dans la nouvelle société. Le « jacobinisme » des Khmers Rouges ne pouvait supporter leurs différences.
- A propos des « crimes intimes » dans le cas du Cambodge : Les dirigeants ont souvent donné le pouvoir, à l'échelle locale, à des individus souvent marginalisés, endettés, alcooliques. Ils en ont fait de « petits chefs » prêts à tout. Ils prenaient aussi soin de leur faire commander un village qui n'était pas le leur. Par ailleurs, il connaît des cas où des enfants ont espionné leur famille voire tué leur père. Selon lui, leur conduite s'explique par la faim, un moyen de pression extrême sur tout individu. Il se souvient aussi de cette expression (résurgence bouddhiste ?) : « Celui que tu tues n'est pas ton père, c'est un ennemi de la révolution ». Comme en Bosnie, les relations familiales ont joué, parfois pour protéger, parfois pour tuer. Ainsi, tous les responsables de l'Angkar étaient apparentés entre eux, ce qui est traditionnel en Asie. Les gens d'un village sont eux-mêmes plus ou moins apparentés les uns aux autres, sans qu'ils forment une communauté. La pagode est certes une unité sacrée mais pas une « unité de défense » ; ce qui explique la facilité avec laquelle les Khmers Rouges ont pu briser les modes de relation au sein du village.
- A propos de la mémoire, François Ponchaud souligne à nouveau que les jeunes aujourd'hui ne parlent jamais de cette période qui semblent leur être indifférente ; s'il y a transmission, elle se fait effectivement dans le non dit... En revanche, les adultes en parlent tout le temps.

²⁶ Yves Ternon, *l'Etat criminel*, op. cit, p 124.

Sur la Bosnie :

- Xavier Bougarel tient à souligner qu'il n'établit pas un rapport direct entre la période communiste et le nettoyage ethnique. Il voulait seulement dire que les spécificités du communisme yougoslave (fédéralisme, autogestion et endettement) devaient être à prendre en compte pour comprendre la crise de la société bosniaque. Ces spécificités ont en effet contribué à une fragmentation extrême de cette société, dont l'ethnisation du politique est un des aspects importants. Mais il est vrai que cette ethnisation du politique ne conduit pas nécessairement à la purification ethnique.

- A propos des viols : Il y a en fait deux débats : sur leur nombre et sur leur signification. N'ayant pas approfondi cette question, Xavier ne se prononce pas sur l'importance quantitative du phénomène. Sur la signification des viols, il estime qu'il faut répondre à deux sous-questions :

1) Y a-t-il une politique du viol de masse ?

Il répond que oui, au moins dans certaines régions, et au moins du côté serbe. Ce n'est donc pas seulement une « rémunération » du soldat en temps de guerre. Le viol fait partie du nettoyage ethnique.

2) Quel est le but de cette politique ?

Certains voient le viol comme une pratique de marquage du territoire et d'humiliation de la communauté d'en face, ce qui renforce la séparation et la territorialisation des communautés. D'autres voient dans le viol une volonté de détruire l'identité et la pérennité de cette communauté (atteinte à la filiation, etc.), ou un projet eugéniste (« faire des enfants serbes »). Xavier penche plutôt pour la première explication. Car, dans la société bosniaque, un enfant qui naît d'un viol n'est pas considéré comme un enfant serbe (ainsi que le prétend la seconde explication) mais comme un bâtard. On peut certes dire qu'il y a atteinte au lien générationnel mais peut-on soutenir pour autant qu'il y a eu intention en ce sens ? Difficile à dire et plus encore à prouver.

Par ailleurs, il faut signaler que, dans les premiers mois de l'après-guerre, les seules à franchir les lignes de partage étaient les femmes, dans la mesure où elles étaient moins perçues comme impliquées dans la guerre et ses crimes, et étaient donc moins exposées aux risques de représailles.

- A propos de l'interaction entre le politique et le social : Ces rapports sont très complexes. Certes, sans l'action des politiques et des paramilitaires à leurs ordres, il n'y aurait sans doute pas eu le conflit bosniaque. On a d'ailleurs bien vu que, dans les mois qui ont précédé la guerre, se produisaient des petites explosions de violence, mais que celles-ci n'allaient jamais très loin. D'une part, ces « débordements » n'étaient pas autorisés ; d'autre part, il fallait un « effet de masse » qui n'a été qu'obtenu qu'avec l'entrée des hommes de Arkan en Bosnie orientale. Le rôle déclencheur des politiques est donc évident. Mais leur responsabilité ne doit pas masquer deux choses. D'une part, la Bosnie-Herzégovine connaissait un vrai problème politique de fond, à travers cette question de définition de la citoyenneté. D'autre part, les acteurs politiques eux-mêmes ont eu aussi leur part d'improvisation. Quand Karadzic déclare, en octobre 1991, à la tribune du parlement bosniaque, que si les Musulmans optent pour l'indépendance, ils prennent le risque de disparaître, il évoque alors clairement un projet d'un génocide, et donne pour ainsi dire l'autorisation de le commettre. Mais est-il à ce moment précis dans l'état d'esprit de passer à

l'acte ? Probablement non. Il faut toujours situer l'acteur politique dans une évolution complexe, en interaction avec l'évolution même de la situation sur laquelle il tente d'agir. Il faut en tout cas se garder de juger un acteur politique à la seule lumière de ce qu'il est devenu.

- A propos des criminels et des justes : Dans le conflit bosniaque, la majorité des combattants sont des gens qui sont mobilisés. Ce ne sont pas des volontaires, mis à part quelques formations de miliciens. Par conséquent, la plupart des gens sont un peu « paumés » dans cette guerre. Ils auront pu avoir tout à la fois des moments de lâcheté et des moments de générosité. Les descriptions du conflit ne peuvent se faire en noir et blanc et doivent laisser une place à ces ambiguïtés. Par ailleurs, il faut toujours tenir compte de l'histoire et des particularités d'une ville ou d'une région pour comprendre ce qui s'y est passé dans la guerre. Les régions où le nettoyage ethnique a été le plus violent sont :

- les régions de montagne (Herzégovine et Bosnie orientale), sous-développées, pauvres, où les pratiques de vendetta, ou du moins de ports d'armes, sont restées plus vivaces ;

- les régions le plus marquées par les mouvements extrémistes (oustachis croates et tchetniks serbes) pendant la Seconde guerre mondiale, ce qui recoupe largement les précédentes : Herzégovine occidentale du côté croate, Herzégovine orientale et Bosnie orientale du côté serbe.

En revanche, si une ville comme Tuzla résiste aux nationalismes, c'est sans doute aussi parce qu'il s'agit d'une cité industrielle et minière, avec une identité sociale forte. C'est une ville qui a préservé les équilibres et les modes de fonctionnement associés à l'ancien système yougoslave, alors qu'ils se sont pervertis et effondrés ailleurs.

Sur le Rwanda :

- La place de l'ethnisme dans le génocide : L'intervention de Pierre-Antoine n'abordait que la dimension locale de la participation, en milieu rural, dans une région particulière du Rwanda. Il s'agissait dès lors de souligner qu'au niveau de ces paysans, la logique ethnique n'était sans doute pas le facteur déterminant. Cette dimension locale n'exclut en rien l'importance de l'ethnisme chez les concepteurs du génocide et nombre de cadres de rang intermédiaires, ou parmi des paysans de régions ayant connu une histoire autre.

- A propos du rôle de la RTL (Radio Mille Collines) et des médias dans le passage à l'acte : Ce facteur idéologique doit être relativisé quant à la participation de ces paysans. Ainsi, peu sont les paysans interrogés qui écoutaient la RTL. Radio Rwanda était écoutée dans les cabarets. Mais c'est bien plus dans ces lieux que sont diffusés les listes des gens à tuer, que sont stigmatisés le FPR et les Tutsis. Les enjeux évoqués par les radios de Kigali sont souvent trop éloignés des contextes locaux pour être des déclencheurs. A contrario, elles participent indéniablement à la construction d'une normalité du meurtre.

- A propos de la diffusion de la violence : Pour comprendre l'enchaînement conduisant à une participation massive, il est bien sûr nécessaire de prendre en compte une multiplicité de facteurs sans pouvoir vraiment les hiérarchiser. Ainsi à Butare, sont cruciaux la « descente » de responsables de la préfecture ou de la capitale, le rôle de certains officiers, notamment de la Garde Présidentielle, celui des réfugiés burundais, ou des paysans armés venus de Gikongoro, les enjeux de pouvoir locaux... Cet ensemble de facteurs, convergents, noie les possibilités de résistance à des niveaux locaux.

▪ A propos des mémoires parallèles : Le discrédit des discours publics, souvent plus destinés aux internationaux qu'aux Rwandais, existe tant chez ceux qui les prononcent que ceux qui les écoutent. Ils font partie des paravents usuels des régimes qui se sont succédés depuis la monarchie. Cette absence d'espace public crédible favorise indirectement ces mémoires parallèles, qui deviennent les lieux d'un récit « authentique ».

Sur la Tchétchénie :

▪ A propos de la mémoire : Dans la période actuelle, avec les deux guerres récentes, la mémoire des déportations de 1944 sert de pierre angulaire pour reconstruire une mémoire de longue durée qui intègre les deux siècles de la conquête russe du Caucase, les guerres et massacres qui ont jalonné l'histoire tchétchène. Les Ingouches, qui sont un peuple très proche, déportés comme les Tchétchènes en 1944, mais qui n'ont pas été récemment directement menacés par la Russie, ne réinscrivent pas cette mémoire dans une histoire de longue durée.

▪ A la question de l'absence de confrontation directe entre population russe et tchétchène : En effet, les crimes de masse ne sont pas le fait d'anciens voisins russes, (à la différence de la Bosnie), ni de la population russe des régions du Sud de la Russie qui franchirait la frontière pour se livrer à des massacres de civils. Si le départ massif des Russes de Tchétchénie entre 91 et 94 peut expliquer partiellement cette absence de confrontation directe, les raisons sont plus profondes et mettent en jeu en particulier la nature des relations construite pendant la période soviétique²⁷.

²⁷ D'une manière plus générale, l'histoire de la conquête russe a été la conquête de l'Etat, de l'Empire, d'un système politico-militaire plus que de la population elle-même, à l'exception significative des Cosaques qui constituaient, plus qu'un détachement militaire, un groupe social à part entière présent dans la région en conflit avec la population tchétchène.